

ISTITUTO STORICO ITALIANO PER IL MEDIO EVO

NUOVI STUDI STORICI - 114

ERETICO ED EROTICO NEL MEDIOEVO

Atti del Convegno Internazionale di Studi
(Roma, 1-2 dicembre 2016)

a cura di
CHRISTIAN GRASSO – MASSIMO MIGLIO



ROMA
NELLA SEDE DELL'ISTITUTO
PALAZZO BORROMINI

PIAZZA DELL'OROLOGIO

2019

Nuovi Studi Storici
collana diretta da
Massimo Miglio

Coordinatore scientifico: Isa Lori Sanfilippo
Redattore capo: Salvatore Sansone

ISSN 1593-5779
ISBN 978-88-98079-87-2

Stabilimento Tipografico «Pliniana» - V.le Nardi, 12 - 06016 Selci-Lama (Perugia) – 2019

GIANCARLO LACERENZA

IL CORPO DEL PECCATO. STIMMATE EPIGRAFICHE E
ALTRE FENOMENOLOGIE MISTICHE IN UN TESTO EBRAICO
DAL MEDITERRANEO MEDIEVALE

Premessa

Il frammento di cui qui s'intende discutere, proveniente dalla Genizah del Cairo e attualmente conservato presso la biblioteca dell'Università di Cambridge¹, riferisce di alcuni eventi caratterizzati da una serie di manifestazioni mistico-fisiologiche che si sarebbero verificati a Centuripe, antica località della Sicilia, in un momento imprecisato, ma collocabile su congettura, per ragioni diverse, verso la metà del secolo XIII o, al più, del XV. Le manifestazioni riguardano una donna della locale comunità ebraica, di cui non si riporta il nome e di cui si descrivono, entro una cornice narrativa purtroppo non molto chiara, i ripetuti attacchi di parossismo estatico. I fenomeni conseguenti, che come vedremo hanno tutti a che fare col vissuto corporeo, col sangue e con altri tipi di secrezioni e di fluidi per lo più organici (ma anche di apparente origine soprannaturale), implicano un approccio decisamente eterodosso rispetto a molti principi del giudaismo rabbinico e non trovano confronti diretti nella letteratura ebraica, così come, almeno per la casistica, nei testi documentari ebraici noti di ogni tempo e paese. Essi comprendono: l'apparizione di stimate epigrafiche sui tessuti posti a contatto con il corpo della donna; la secrezione, da luoghi imprecisati ma intuibili, di fluidi melliflui e intensamente odorosi; l'emissione, descritta come «parto», di una creatura di forma umana, presumibilmente un feto; nonché altre manifestazioni straordinarie riconducibili, tutte o in parte, a una fenomenologia fisica del misticismo che, nel-

¹ Cambridge University Library, Taylor-Shechter Collection, T-S *Misc.* 35.26; già T-S *Loan Collection* 26.

l'ebraismo, si riscontra solo in aree oltre il limite della comune esperienza religiosa: come, ad esempio, all'esito di certe pratiche cabbalistiche oppure, a livello più popolare, fra le manifestazioni visibili di credenze variamente radicate, quali la possessione da parte di entità angeliche, oppure demoniache, nonché di anime di trapassati, come nel caso dei *dibbuk*².

Il lacerto, forse originariamente parte iniziale di un quadernetto, consiste di un piccolo bifoglio, cartaceo, interamente vergato *recto* e *verso* in una scrittura ebraica nitida e abbastanza accurata; simile, secondo il primo editore, a quella attestata in Italia meridionale verso la metà del XII secolo³. Il frammento è purtroppo danneggiato, specie lungo i margini, e pertanto il contenuto ne risulta lacunoso: restando privo, fra l'altro, dei riferimenti – se mai vi sono stati – utili a riconoscerne l'origine e la precisa datazione. Non è escluso che si tratti della parte iniziale di un'epistola⁴.

Benché noto da tempo, i vari elementi di assoluta peculiarità offerti dal testo, uniti alle sue difficoltà interpretative e ai problemi di contestualizzazione, sembrano aver scoraggiato gli studiosi dal cimentarsi con questa testimonianza singolare, come attesta il numero abbastanza scarso di studi compiuti al riguardo: non sorprende quindi che vari aspetti del contenuto siano rimasti ancor oggi del tutto oscuri o poco approfonditi⁵. Pochi si

² Per casi dell'età moderna, ma con vari riferimenti ai periodi e agli studi anteriori, si veda J.H. CHAJES, *Between Worlds: Dybbuks, Exorcists, and Early Modern Judaism*, Philadelphia (Penn.) 2003 (trad. it.: *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico*, Torino 2010); da integrare, specialmente per quanto riguarda la sfera del femminile, con R. ELIOR, *Dibbukes and Jewish Women in Social History, Mysticism and Folklore*, Jerusalem - New York 2008.

³ J. MANN, *A Messianic Excitement in Sicily and Other Parts of Southern Europe*, in MANN, *Texts and Studies in Jewish History and Literature*, I, Cincinnati 1931 (rist. 1970), pp. 34-44 (edizione del testo alle pp. 41-44).

⁴ Non vi sono elementi, ma tutto è possibile, che si tratti effettivamente di parte del testo di una lettera, come spesso si è detto, anche se, forse più probabilmente, dell'epistola vi era in origine solo la cornice.

⁵ Dopo l'edizione di J. Mann, il testo ebraico è stato in effetti ripreso e riedito solo da N. ZELDES, *A Magical Event in Sicily: Notes and Clarification on the Messianic Movement in Sicily*, «Zion», 58 (1993), pp. 347-363 (in ebraico). Di traduzioni, invece, più o meno integrali, se ne registrano diverse: in Italia, nel 2002 il frammento è stato esposto a Palermo nell'ambito della mostra *Ebrei e Sicilia*, catalogo a cura di N. BUCARIA - A. TARANTINO - M. LUZZATI, Palermo 2002, pp. 383-384, scheda n. XVIII di B.M. OUTHWAITE (senza testo o traduzione). Più di recente, una traduzione integrale del testo – inclusiva però di tutte le ipotesi d'integrazione non sempre evidenziate – è stata proposta da C. COLAFEMMINA, *Venti messianici tra Sicilia e Peloponneso nella prima metà del sec. XIII*, «Sefer yuhasin», 28 (2012), pp. 3-18.

sono soffermati, ad esempio, sugli aspetti medici e, soprattutto, su quelli utili alla storia delle fenomenologie mistiche nelle religioni⁶.

Contenuti

Il testo si presenta come una sorta di testimonianza resa in prima persona da Mika'el ben Š^emu'el, un ebreo di Andravida, nell'Elide. La relazione appare tuttavia articolata in due resoconti ben distinti: il primo, relativo agli eventi di ambientazione sicula che qui maggiormente c'interessano, è quasi una relazione di viaggio; il secondo riguardante, invece, una serie di circostanze riferite a Mika'el, ormai tornato in Andravida, da un altro individuo, non ebreo, pertinenti alla comparsa – non si sa dove – di una figura messianica.

Il discorso sembra essere stato pensato per una circolazione più ampia di quella riservata a un'epistola privata, e si configura, anzi, esplicitamente come annuncio di una “buona novella” (š^emû'ah tōvah in ebraico), cui fa chiaro riferimento la citazione biblica in esergo al ms., tratta da *Proverbi* 25:25:

*mayim qarîm 'al nefes̄ 'ayefah
û-š^emû'ah tōvah me-'ereš merḥaq*

Acqua fresca per una gola secca
è (come) una buona novella (giunta) da una terra lontana.

Destinatari del messaggio, quindi, non un individuo in particolare, ma le comunità ebraiche dell'area euro-mediterranea, nella prospettiva del loro prossimo ritorno, su base messianica, in Terra d'Israele⁷.

Nella parte iniziale del testo (c. 1r)⁸ il narratore Mika'el ben Š^emu'el – la cui provenienza dall'Elide è menzionata soltanto in seguito – racconta

⁶ Su questi ultimi aspetti, a mia conoscenza non vi è infatti da leggere che M. POORTHUIS - C. SAFRAI, *Fresh Water for a Tired Soul: Pregnancy and Messianic Desire in a Medieval Jewish Document from Sicily*, in A.-M. KORTE, *Women and Miracle Stories: A Multidisciplinary Exploration*, Leiden - Boston 2001, pp. 123-144.

⁷ A. FOA, *Il popolo nascosto. Il mito delle dieci tribù perdute d'Israele tra messianismo ebraico ed apocalissi cristiana (XVI-XVII)*, in M. CAFFIERO - A. FOA - A. MORISI GUERRA, *Itinerari ebraico-cristiani. Società, cultura, mito*, Roma 1987, pp. 129-160; D. SCHWARTZ, *Messianism in Medieval Jewish Thought*, Ramat-Gan 1997 (in ebraico); T. PARFITT, *The Lost Tribes of Israel: The History of a Myth*, London 2002.

⁸ Faccio riferimento alle due carte secondo l'ordine originario, dato dalla sequenza del testo; nella catalogazione attuale delle immagini, alla c. 1v corrispondono le cc. 1r e 2v

come, giunto a Catania insieme a un altro viaggiatore, Š^cmu'el (il cui patronimico è andato perduto), in circostanze non specificate e forse legate al commercio, vi abbia sentito parlare di una donna che, ormai giunta oltre il termine della gravidanza, non solo non partoriva ma che, anzi, «profetizzava» (še-niṯnabbe'ṯ, «che era profetizzante») in una località chiamata – il testo ebraico è vocalizzato, per maggior precisione, in questo punto – šent-ôrbô (leggibile Šentorbo o Centorbo), da identificarsi ovviamente con Centuripe, oggi in provincia di Enna, nell'entroterra, il cui vecchio toponimo è appunto Centorbi⁹.

Mossi da curiosità, prosegue il testo, i due viaggiatori si sarebbero dunque recati da Catania a Centorbi, dove sembra si siano uniti alla liturgia del sabato – è venerdì sera – imbattendosi ben presto nella donna, trovata in attesa all'esterno della sinagoga. Già nella sinagoga i due viaggiatori avvertono, tuttavia, qualcosa di anomalo: “sentono” infatti nell'aria un buon odore¹⁰. Al termine della liturgia, mentre gli uomini si trattengono all'interno della sala di preghiera, la donna si sente male, è colta da tremori e dev'essere riaccompagnata a casa. Da lì manda a chiamare il marito, che vi giunge accompagnato dai due forestieri, cui forse, secondo l'uso ebraico, aveva già proposto di trascorrere insieme il sabato. Al cospetto dei nuovi testimoni, e come evidentemente era già avvenuto in altre occasioni, la donna afferma di aver ricevuto alcune istruzioni direttamente dal Signore – ciò spiega l'appellativo di “profetessa” – e, gettatasi in terra, chiede di essere coperta da un talleth, il manto da preghiera ebraico (un oggetto rituale normalmente riservato agli uomini). Il tessuto viene posato sul corpo della donna e, trasportato all'esterno della casa, vi risultano impres-

(rispettivamente a sinistra e a destra del bifoglio), mentre alla c. 1r corrispondono le cc. 1v e 2r (rispettivamente a destra e a sinistra).

⁹ *Dizionario di toponomastica. Storia e significato dei nomi geografici italiani*, Torino 1990, p. 190. Sul sito, G. BIONDI, *Centuripe* (EN). *Indagini su un territorio della Sicilia centro-orientale*, in F. D'ANDRIA - D. MALFITANA - N. MASINI - G. SCARDOZZI, *Il dialogo dei saperi. metodologie integrate per i Beni Culturali*, Catania 2010, pp. 79-94. L'identificazione di šentôrbô con Centorbi/Centuripe si deve a ZELDES, *A Magical Event* cit., p. 348. Non solo nel trattato geografico di Al-Idrīsī (XII sec.) è attestato šntwrb, ma «Santorbo» è anche la forma locale nota a Giovanni Villani (1276-1348) e che si ritrova ancora nel XVI secolo in G.A. SUMMONTE, *Dell'istoria della città e Regno di Napoli ... libro terzo*, Napoli 1675, p. 238: «[...] Centoripe, castello di sua natura forte, che dal Villani vien detto Santorbo volendo dire cent'orvo, che così è chiamato dal volgo».

¹⁰ *we-šama'nû riḥ tōv*, lett. «e udiamo un buon profumo». Si rileva un uso insolito, forse utile per la definizione della lingua originaria dell'autore, o della sua epoca, del predicato verbale šama' 'udire, ascoltare' per 'sentire, percepire', riferito non all'udito ma all'olfatto.

se alcune lettere ebraiche «di zafferano» leggibili come *'ny yyy 'hd*, ossia *'Anî YHWH 'ehad*: «Io sono il Signore, uno» (oppure: «Io sono il Dio unico»). Su un secondo manto, ugualmente posato sulla donna e condotto all'esterno, risultano altre lettere, in questo caso enigmatiche e probabilmente un'abbreviazione: *'w sw 's*. Su un terzo manto appaiono infine altre lettere, anche in questo caso di non immediata comprensibilità e d'incerta lettura: *'zhd* (o *mzhd*).

Traduco, sunteggiando, il testo originale fino al punto appena descritto¹¹:

[1r] Quando giungemmo, noi, Mika'el ben R. Š^cmu'el – il Signore lo conservi – e Š^cmu'e[il ben [...] in terra di] Sicilia, arrivammo presso una comunità (ebraica) e il nome del luogo era Catania. [E lì venimmo a sapere di] una donna che profetizzava in Centorbo e andamm[o in quel luogo e vedemmo (?)] lei, ed era gravida, ma era passato il tempo dei nove me[si --] Il nome di suo marito era R. Ḥayyim. Così andammo in sinagoga e sentimmo un buon odore [e lei] stava all'esterno, ma dopo la preghiera fu presa da un tremito e andò a casa sua; e (qui) cadde sulla sua faccia (= si prosternò) e mandò a chiamarci dalla sinagoga e andammo con suo marito. E disse a suo marito: «Così mi è stato ordinato dalla bocca dal Santo: che venga e veda tutta la comunità». Così la vedemmo cadere sulla faccia, implorare e piangere. Disse poi a suo marito: «Portate un talleth e stendetelo (*hišlih*) su di me». Così portarono un talleth e quando portarono fuori il talleth dalla casa, apparvero [*'alû*, lett. 'salirono'] sul talleth che prima era stato su di lei delle lettere, ossia: *'ny* (*'anî*, 'io sono'). Quindi apparvero tre *yod* in questo modo: *yyy*¹² e ancora dopo, su un altro lato del talleth, apparve *'hd* (*'ehad*, 'uno'); e la scrittura era di zafferano e le lettere erano umide e oleose. Tutti fra [i presenti] mettevano il proprio dito ma non si attaccava alle nostre mani [e non vi era] umidità affatto¹³. Poi prese a gridare: «Copritemi con un talleth!» [---] Noi vedemmo il talleth, e non vi era proprio nulla, ma [quando fu posto su di lei (?)] su di esso comparvero 's, quindi *'w* e poi *sw*¹⁴. E disse: «Prendetene anche un al[tro!]» [---] e lo presero e ne portarono un altro, e anche su quello comparve: *'zhd* [o *mzhd*]¹⁵.

¹¹ Seguo, qui come altrove, direttamente il testo ebraico in base all'immagine digitale del documento disponibile sul sito del Friedberg Genizah Project (www.genizah.org; ultima consultazione gennaio 2017), tenendo conto delle edizioni di J. Mann e N. Zeldes, senza tuttavia discutere in questa sede le varie possibilità d'integrazione delle lacune.

¹² Le tre *yod* in sequenza sono una comune abbreviazione del tetragramma sacro YHWH.

¹³ La ricostruzione proposta implica una possibile contraddizione fra la condizione «umida e oleosa» delle lettere sul tessuto e il fatto che le dita, al contatto, restassero asciutte.

¹⁴ Secondo Mann, *A Messianic Excitement* cit., *ad loc.*, abbreviazioni per: *'amen selah 'amen we-'amen selah wa-'ed* («amen, selah, amen e amen, selah e per sempre»).

¹⁵ L'abbreviazione sottintenderebbe alcune parole dal passo biblico, secondo Mann

Mentre lo stato di alterazione persiste, la donna infine «partorisce» (*himlīṭah*) qualcosa sotto gli occhi di tutti i presenti, lasciando cadere nella sua mano sinistra un piccolo essere, ricoperto da una sostanza oleosa e profumata, che i presenti assaggiano:

E lei [--- finché (?)] con terrore e tremore fece uscire (= stese?) la sua mano sini[stra ---] e partorì in quella stessa mano: si vide una figura umana (*dēmūt 'adam*) e da essa scendeva [qualcosa come (?)] zafferano. Ne prendemmo e assaggiammo tutti noi che stavamo lì [e il suo sapore era] come il sapore della focaccia all'olio¹⁶ e il suo profumo era buono come la mirra vergine¹⁷. E udimmo nel [---] «Ascolta Israele, il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno, lento alla collera e magnanimo»¹⁸.

Il testo non si sofferma oltre sul parto, apparentemente di un feto, e prosegue al verso della prima carta, purtroppo molto lacunosa nella parte iniziale. A quanto sembra, nel frattempo, su un quarto talleth erano apparsi alcuni simboli o disegni, non meglio specificati, e la donna chiede agli astanti, o forse direttamente ai due forestieri, che quei manti segnati dalle misteriose lettere di zafferano siano mostrati in giro, per suscitare penitenza e pentimento (*ṭēšūvāh*), come avrebbe ordinato direttamente il Signore.

I viaggiatori tornano a casa della donna e di suo marito, ospiti per il pasto del sabato, ma non è finita: a un certo punto la padrona di casa si alza da tavola e si reca al piano superiore, dove viene ritrovata di nuovo a terra, dolorante, con le mani premute sul ventre. Guardando meglio, sulle sue dita si riscontra una sostanza oleosa o grassa, simile a quella già vista precedentemente, profumata e melliflua, che anche in questo caso viene offerta e assaggiata. A questo punto la donna inizia a comportarsi effettivamente come una profetessa, pronunciando una serie di avvertimenti e profezie sulla prossima fine dei tempi, e sulla necessità del pentimento per evitare calamità e distruzioni. Tornati in sinagoga¹⁹, i viaggiatori vi assistono al

tratto da *Isaia* 55:3 o forse, meglio, da *2Cronache* 6:42 (*zokrah le-ḥasde Dawīd*, «ricorda i meriti di Davide»); in entrambi i casi, tuttavia, sfugge il rapporto diretto col contesto.

¹⁶ Forse un cibo simbolico: l'espressione *ṭē-šad ha-šamen* è tratta da *Numeri* 11:8, dove si riferisce alla preparazione della manna.

¹⁷ 'Mirra vergine' o 'mirra fluente': l'espressione biblica *mor d'erôr*, in *Esodo* 30:23, è d'incerta interpretazione ma si riferisce, in ogni caso, a un ingrediente sufficientemente prezioso da poter essere usato fra gli ingredienti dell'olio sacro per la consacrazione del Tempio e del suo contenuto.

¹⁸ La preghiera combina l'inizio dello *Šema'* (in *Deuteronomio* 6:4) con alcuni degli attributi divini in *Esodo* 34:6.

¹⁹ Certo a Centorbi, non a Catania come indicato in POORTHUIS - SAFRAI, *Fresh Water* cit., p. 124.

verificarsi di altri fenomeni prodigiosi: un vento che scuote la cortina posta innanzi all'armadio con i rotoli sacri; un fuoco che attraversa da una parte all'altra l'aula di preghiera. Due persone, fra i presenti, iniziano a flagellarsi, asserendo – indipendentemente – di aver ricevuto la visione di un angelo fiammeggiante.

Gli eventi soprannaturali avvenuti a Centorbi si fermano qui; ma Mika'el, nel frattempo ritornato ad Andravida, proprio mentre è intento a registrare quanto ha visto in Sicilia, fa la conoscenza di un misterioso personaggio, un gentile appena giunto dal Peloponneso («dalla Morea»), ma non greco e parlante una lingua straniera (*la'az*), il quale asserisce di essere stato informato dell'arrivo di messaggeri mandati dal Re Nascosto (lett., «che è stato nascosto»), figura in cui gli ebrei avrebbero riconosciuto caratteristiche messianiche e in cui ovviamente si trova un riflesso del Prete Gianni e della sua celebre epistola²⁰. Questo Re Nascosto avrebbe infatti mandato in Europa dodici emissari scortati da duecento cavalieri, con il compito di consegnare due lettere: una diretta agli ebrei della diaspora, invitati a liberarsi dei propri beni e a recarsi in Terra d'Israele; l'altra, curiosamente «in ebraico», indirizzata ai sovrani di Spagna, Alamannia, Ungheria e Francia, chiedendo che agli ebrei fosse concesso di partire liberamente per Gerusalemme: cosa che in quel periodo non doveva essere troppo facile²¹. Poco oltre il manoscritto si conclude.

Ambientazione e cronologia

Coloro che si sono occupati di questo documento singolare, di cui si è riferito sinora abbastanza in sintesi, si sono concentrati, comprensibilmente, soprattutto sulla sua possibile collocazione cronologica: in prima battuta, cercandone il contesto entro uno dei vari momenti di crisi e di attesa messianica verificatisi fra gli ebrei mediterranei fra il XIII e il XV secolo (con motivazioni diverse e per lo più condivisibili, è stata infatti ben presto scartata la datazione “alta”, alla metà del XII secolo, proposta dal primo editore). Alcuni si sono espressi per il XV secolo o per la metà del XIII²² e quest'ul-

²⁰ Su cui si veda ora la sintesi di M. GIARDINI, *Figure del regno nascosto. Le leggende del Prete Gianni e delle dieci tribù perdute d'Israele fra Medioevo e prima età moderna*, Firenze 2016.

²¹ Su questo dettaglio si veda oltre, nota 28.

²² A.Z. ESHKOLY [AESCOLY], *On the Messianic Movement in Sicily*, «Tarbiz», 11 (1940), pp. 207-217 (in ebraico); J.N. EPSTEIN, *On the Messianic Movement in Sicily*, *ibid.*, pp. 218-219 (in ebraico).

tima ipotesi ha goduto poi dell'autorevole avallo di Eliyahu Ashtor, con preciso riferimento alle persecuzioni antiebraiche avvenute in Germania fra i secoli XII e XIII²³. Quella stessa attesa messianica è stata infine collocata intorno al 1240, nel frangente dell'avanzata mongola verso l'Eurasia: terrore dei cristiani, ma vista meno sfavorevolmente dalle minoranze ebraiche, sempre più oppresse in Europa e nel Mediterraneo, in prospettiva della loro "liberazione"²⁴. Questo particolare contesto è stato sostenuto da Steven Bowman, particolarmente in base alla seconda parte della narrazione, collocandone i riferimenti al 1257²⁵. In seguito Cesare Colafemmina ha accolto l'ipotesi, anticipando però la data ai fatti avvenuti in Sicilia al tempo della rivolta del 1232 contro Federico II che, com'è noto, interessò direttamente Centuripe²⁶.

La datazione più tarda, al XV secolo, è stata invece ripresa ed energicamente sostenuta solo da Nadia Zeldes, che ha collocato il clima di eccitazione messianica rispecchiato dal testo a ridosso della conquista turca di Costantinopoli, ossia non molto dopo il 1453. Si sa che la caduta della capitale cristiana d'Oriente suscitò negli ebrei, dopo le delusioni dei secoli precedenti, nuove speranze di riscatto, stimolando l'idea del ritorno a Gerusalemme e un forte recupero di antiche predizioni sulla fine dei tempi²⁷. La studiosa ha giustamente rilevato come la conquista turca di Costantinopoli debba aver costituito, per gli ebrei siciliani, un evento ben più percepibile dell'avanzata mongola di due secoli prima, come attesta la tendenza, registrata proprio a metà del Quattrocento, a lasciare l'isola per trasferirsi in Oriente: migrazioni peraltro osteggiate dalle autorità, il che potrebbe spiegare la necessità di richiedere, tramite le "lettere" del Re Nascosto, che i monarchi europei lasciassero partire gli ebrei per la Terra

²³ E. ASHTOR, *History of the Jews in Egypt*, I, Jerusalem 1951, pp. 53-54 (in ebraico).

²⁴ Per le reazioni contrastanti, ebraiche e cristiane, all'approssimarsi dei Mongoli, cfr. I.J. YUVAL, *Jewish Messianic Expectations towards 1240 and Christian Reactions*, in P. SCHÄFER - M. COHEN, *Messianic Expectations from the Bible to Waco*, Leiden - Boston 1998, pp. 105-121.

²⁵ S.B. BOWMAN, *Messianic Expectations in the Peloponnesos*, «Hebrew Union College Annual», 52 (1981), pp. 195-202; ripreso in BOWMAN, *The Jews of Byzantium, 1204-1453*, Jacksonville (Al) 1985, pp. 79-80, e 224-227 testo n. 21; ancora in BOWMAN, *Survival in Decline: Romaniote Jewry post-1204*, in R. BONFIL - O. IRSHAI - G.G. STROUMSA - R. TALGAM, *Jews in Byzantium: Dialectics of Minority and Majority Cultures*, Leiden - Boston 2012, pp. 101-132: 111.

²⁶ COLAFEMMINA, *Venti messianici* cit., pp. 15-17.

²⁷ D. TANASKOVIĆ, *Gli ebrei nell'ecumene ottomana*, in L. VACCARO, *Storia religiosa degli ebrei di Europa*, Milano 2013, pp. 155-178: 165-167.

d'Israele²⁸. Su quest'ultimo aspetto, la presenza fra gli altri monarchi di un «re di Spagna», secondo alcuni sarebbe indizio di un'origine in realtà assai più tarda del testo, quanto meno posteriore al 1512²⁹.

Gli argomenti non mancano a nessun partito ma, purtroppo, nessuno ha ancora proposto argomenti veramente decisivi per fissare una datazione.

Nascite nascoste e corpi negati

Lasciando il problema della cronologia, sottolineeremo l'evidente interesse del testo nell'ambito delle prime attestazioni di fenomeni psicosomatici associati a pratiche estatiche e a casi d'isteria mistica; le cui manifestazioni, ben note in ambito cattolico, sono spesso associate a prefigurazioni o pretese di santità³⁰. L'obiettivo della santità ovviamente non si pone entro la cornice del medioevo ebraico ma, d'altra parte, come si è detto all'inizio, la somatizzazione religiosa della profetessa ebrea di Centorbi riflette un modello culturale molto diverso da quello di appartenenza, sia pur riaffermando la destinazione ebraica del messaggio tramite l'unicità di Dio ribadita dalle scritte apparse misteriosamente sui manti rituali, per non contare l'importanza del veicolo – questo sì, molto ebraico – sulla strada verso la redenzione, rappresentato dalla *t'sûvah*: il pentimento o,

²⁸ ZELDES, *A Magical Event* cit., collega infatti il testo della Genizah con alcuni documenti siciliani compresi fra il 1455 e il 1457 riguardanti appunto il tentativo, da parte di ebrei isolani, d'imbarcarsi per Gerusalemme; si veda anche ZELDES, *Jewish Women in Late Medieval Sicily: Subversive Culture within Religious Conformism?*, in R. WEINSTEIN - E. BAUMGARTEN, *Tov Elem. Memory, Community and Gender in Medieval and Early Modern Jewish Societies. Essays in honour of Robert Bonfil*, Jerusalem 2011, pp. 111-126: 121-126 (in ebraico). Per una contestualizzazione del testo ancora intorno alla presa di Costantinopoli, cfr. PH. GARDETTE, *Croyances apocalyptiques au moment de la prise de Constantinople: rencontre entre traditions judéo-byzantines et turques*, «Erytheia», 25 (2004), pp. 115-139 (anche in GARDETTE, *Études imagologiques et relations interconfessionnelles en zone byzantino-ottomane*, Paris 2007, pp. 87-107).

²⁹ S. KRAUSS, *Zu Dr. Manns historischen Texten*, «Hebrew Union College Annual», 10 (1935), pp. 274-287 (ribattuto dallo stesso MANN, *ibid.*, pp. 302-305). La possibile datazione tardiva è stata ripresa in G. PALERMO, *Jewish Settlement in Sicily in Terra Baronali*, «Sephunot», 22 (1999), pp. 83-138: 83-84, 127-128; S. SIMONSOHN, *Between Skylla and Charybdis: The Jews in Sicily*, Leiden - Boston 2011, p. 271 nota 6 e 557 nota 50 (anche in trad. it.: *Fra Scilla e Cariddi*, Roma 2011).

³⁰ P.A. ORLANDI, *I fenomeni fisici del misticismo*, Milano 1996; A. De VINCENTIIS, *Estasi, stimmate e altri fenomeni mistici*, Roma 1999; M.T. LA VECCHIA, *Antropologia paranormale. Fenomeni fisici e psichici straordinari*, Roma 2002. Non mi pare utile, in questo contesto, menzionare anche l'ampia letteratura di dettaglio.

meglio, la «conversione». L'errore teologico, tuttavia, è ben più che dietro l'angolo e la devianza dei fenomeni descritti intorno alla profetessa di Centorbi, con tutti i loro riferimenti, diretti e indiretti, a luoghi ed elementi proibiti del corpo, non meno che della mente, non lasciano molti dubbi sul fatto che la dimensione del messaggio non sia solo millenaristica, escatologica e sociale, ma anche di natura più intima e personale. Prospettiva di cui tenere conto anche se da prendere con le dovute cautele, considerato che non siamo in grado di accertare quanto del testo sia «vero» – o almeno, di ciò che a un dato momento qualcuno può aver creduto essere stato possibile o vero – e quanto, invece, frutto d'invenzione o di elaborazione.

Lo spunto reale, almeno nel caso della profetessa di Centorbi, può esserci stato; ma, d'altra parte, sembra esserci stata anche una trasformazione dei fatti, o di una tradizione su fatti riferiti o uditi, in simboli. Le scritte sui manti: «di zafferano», fresche, ma già fissate perché non appiccicose né umide, come si precisa, per allontanare il dubbio che possano essere state apposte con un sotterfugio poco prima della loro ostensione. Lo zafferano rosso però – di cui peraltro, con interessante coincidenza, proprio Centuripe è stato a lungo un importante centro produttivo, noto anche a Plinio (*Naturalis historia* 21,31) – sostituisce probabilmente il vero elemento scrittorio dello stigmatismo epigrafico, ossia il sangue: elemento fortemente tabuizzato nella cultura ebraica, specie se connesso alla sfera della sessualità femminile. Va rilevato che mai nel testo, almeno nella sua parte superstite, si accenna alla presenza di sangue sul corpo della donna, che possa essersi trasferito direttamente sui tessuti, anche se le menzioni delle ripetute cadute e prostrazioni, «sulla faccia», lasciano intuire che qualche escoriazione debba esserci stata³¹. Rientra nella fenomenologia già

³¹ Anche per questa ragione sembrerebbe fuori luogo l'accostamento, che pure è stato fatto (in POORTHUIS - SAFRAI, *Fresh Water* cit., pp. 126-127), dei fenomeni fisici descritti per la profetessa di Centuripe con quelli indicati, ad esempio, nel *Sefer ha-ôṭ* (il *Libro della lettera*) di Avraham Abulafia (n. Saragozza 1240), a proposito della visione di una figura messianica sulla cui fronte si sarebbero scorti grafemi o simboli scritti con il sangue: si tratta appunto di una visione, non di un'esperienza mistica riferita; il paragrafo è menzionato più volte in letteratura e si veda specialmente in M. IDEL, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, Albany (NY) 1988, pp. 95-96 (anche in trad. it., *L'esperienza mistica in Abraham Abulafia*, Milano 1992, p. 127). Del tutto diverso è l'essere soggetti produttori di fluidi, dal sentirsi ricoperti da un fluido odoroso, come avviene nel corso dell'esperienza mistica descritta sempre da Abulafia nel suo *Ôsar 'eden ganûz* (il *Tesoro dell'Eden nascosto*) al passo citato *ibid.*, p. 76 (p. 101 della trad. it.). Correttamente, POORTHUIS - SAFRAI, *Fresh Water* cit., p. 128 nota 19, ammettono infine: «Although the physical phenomena of our text and those in Abulafia are remarkably similar [*ma, come si è detto, non è così*], Abulafia offers a much more sophisticated explanation, while our text remains crudely 'materialistic'».

nota dell'isteria mistica l'emanazione di effluvi e la secrezione di fluidi meliflui e odorosi. Il «parto» di una piccola figura che sembrava umana – si parla infatti solo di una «immagine d'uomo» – invece, ci spiazza totalmente, anche perché si era detto all'inizio che la donna era prossima, anzi in ritardo, per partorire. Il feto espulso, tuttavia, nella narrazione non viene affatto riportato a quella gestazione, ma anzi ne viene del tutto scollegato, per essere riportato nella serie dei fenomeni soprannaturali connessi al messaggio della profetessa, tanto che i fluidi corporei connessi a questo non troppo celato aborto, non vengono affatto tabuizzati ma, al contrario, diventano abbastanza piacevoli da poter essere addirittura mangiati dai presenti, in una sorta di pasto rituale comunitario e come una specie di cibo mistico.

Una sostituzione simile appare anche in seguito, nel racconto, quando si descrive il pasto del sabato e nelle stanze superiori della casa, dove la profetessa si rifugia, e pare consumarsi una crisi emorragica, in cui i fluidi organici sono sostituiti da secrezioni profumate e mangiabili:

[1v, ll. 8-17] ... E nel giorno dello Shabbath, dopo la preghiera andammo con suo marito a casa sua per mangiare insieme. E dopo aver benedetto (con) la *birkat ha-mazôn*, la vedemmo che saliva di sopra e cadere sulla sua faccia, facendosi male: così ci alzammo per vederla insieme a suo marito, con il suo permesso, e la vedemmo: (era) come se mangiasse e aveva le mani sul grembo (*hêq*). Dopo ciò, osservammo le sue tre dita e da queste colava una specie di olio: suo marito ne prese e ne diede a tutti, uno ad uno, e ne mangiammo; il suo sapore era simile al miele e il suo profumo come mirra vergine. Dopodiché essa si ripulì [le di]ta con il suo fazzoletto³² e tutto il fazzoletto³³ era bagnato come se fosse stato immerso [nell'olio/acqua (?)] e aveva un sapore come miele e il suo odore era molto buono, come senza odore [—] e dopo di ciò si sedette e cominciò a pregare il Signore ...

Non mi avventuro oltre in comparazioni su un terreno che mi è quasi del tutto ignoto e giungo alle conclusioni. Come appare dal testo, la feno-

³² Nel testo, il termine *mandēlîn*, pienamente vocalizzato come precedentemente *šengôrbô*, tradisce l'origine ellenica dello scrivente, che vocalizza le consonanti ebraiche come nel greco tardo *μανδήλιν* (e *μανδήλιον*), 'fazzoletto' e non come nell'arabo *mandîl*. Il termine è stato più volte analizzato nella letteratura sul frammento, ove tuttavia è stato generalmente ma erroneamente letto *mandilîn* pensando all'arabo, ed è stato inteso come velo, o meglio tovagliolo, fazzoletto per coprire il capo: cfr., fra gli altri, COLAFEMMINA, *Venti messianici* cit., p. 8 nota 18; ZELDES, *Jewish Women* cit., p. 125.

³³ Si può intendere anche «e ogni fazzoletto», ma sembra che fosse solo uno.

menologia religiosa espressa dalle vicende della gestante ebrea di Centuripe, risulta specifica e ben caratterizzata. Tutt'altro che "profetessa", almeno nel senso classico e soprattutto biblico del termine, la sua figura risulta, piuttosto, simile a quella di altre mistiche e visionarie stigmatizzate, presenti per lo più nel mondo cristiano sin dal Medioevo e ancora note in età moderna, alcune delle cui caratteristiche essa, almeno in parte, certamente anticipa. Come appare da vari dettagli, la donna risulta pienamente consapevole della propria eccezionalità, come rivela il suo specifico appropriarsi di simboli della ritualità ebraica normalmente riservati all'ambito maschile: richiedendo talleth con cui farsi coprire e levando le mani per la preghiera, «alla maniera dei sacerdoti»³⁴. La crisi per una gravidanza troppo prolungata, o comunque destinata a finir male (come in effetti avviene) è infine, e chiaramente, trasformata in colpa dell'intera comunità, accusata di non essere stata pia e che per questo è pressantemente invitata al pentimento e alla conversione. È il classico motivo del Messia la cui nascita non può che continuare a essere rimandata, benché sia stata data più volte per certa, a causa dei peccati di ogni generazione³⁵.

³⁴ Su questi aspetti, si veda la buona analisi in POORTHUIS - SAFRAI, *Fresh Water* cit., pp. 138-142.

³⁵ Per il rapporto fra gravidanza e attesa messianica, così com'è esplicitata nel nostro documento, si veda ancora *ibid.*, pp. 136-137.